اشعار حکیم سنائی

کاشانی تا توان بود کرد کار ... عقل و حواس تا تفت ... است آن ... اگر آن برتر است ... او ... حال ... عشق ...

... اراد ... در بها ... کار خود ... عارف کرد ... علم خود ... کرد ... کاشان ... خود ... او ...

... عقل ... تعطیل ... لطف ... است ... با ...

... ولی ... او ... بگو ... است ... براه ... ولکن ... او است ... او ...

... الله ... علم ... ایران ... ز ... اوصوف ... از ... او معروف ...

حاشیه خفری بر شرح تجرید

اعتصام شاهی ۴

دوازده هزار و ده صیاحی

محمد اکرم حاجی اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين
فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات
مني على شرح الهيات التجريد وجمعتها لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد
جعلني الله والطالبين من اهل التأييد   استدل على وجود الواجب
ثم اختار المص في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الاستدلال فيه بالنظر
الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث
الخلق وامكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين والحركة كما هو
طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به
والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير الدليل بوجوه اربعة احدها
ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات
ثبت المط وان كان كلها ممكنا فلها مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب
لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود
واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود
في افراد الموجود لزم ان ينحصر فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص
على هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو احد احتمالي كلام المص ومن البراهين التي
في هذا المطلب وناسبت اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة
في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد
لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف على تحقق موجود

لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس الموجود المط من حيث هو موجود مبدأ
والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات بلا
ادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق
لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات
وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تميم
جميع براهين هذا المطلب التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة
بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية
في حكم واحد في امكان طريان الاعدام عليها بالكلية فبعد هذا لا شبهة في
صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة
والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جملة
الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة
فاعلية لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل
بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة
بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون
ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان
العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يحصل الواجب لم يتحقق شيء ما من الممكنات
اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود

ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج اخر وهو ان
يعم بجود الامكان بان يقع ممكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن
ذلك الامكان بحيث وجود الواجب بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى
بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة
على هذا المطلب العالى فان كلا منها كشعلة فى ازالة ظلمة الجهل وله
تاثير عظيم فى تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
اقول اى بمعنى انه ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه فى
اى وقت فرض وان كان وقف امو هو ما والغرض ان معنى الصحة هو سلب
الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للعقلاء صفة فى
تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره
وارادوا منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل
من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل والتلازم بين مضمونهما ظاهر فمعناهما متفق عليهما بين الفريقين
والنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا فى قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما
فى ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار
الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التى هى عين الذات فالمناسب فى هذا
الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد
العالم فى الازل وح لا حاجة فى اثبات نفيه الى التطويل الذى ذكره الشارح فى
الاستدلال بل الحق ان يقع فى اثباته ان تاثيره تعالى فى وجود العالم ليس بالايجاب

بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ثم واحتج على انه قادر بان هذا الاستدلال
انما يناسب المتكلمين الاشعرى ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه
من قبل المص اذ على تقدير مثله لا يجرى لقائل ان يعارض المص ويقول تاثيره تعالى
فى وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون
المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط اخر حادث بناء على
ما ذكرتم من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل فى الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل له ان يقول ان
العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم تخلف
المعلول عن الموجب التام كما فى الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول
وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل وهو
بط عند المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على
شرط حادث غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين
ولا لزم الغرض الايجاب المذكور وكيف يصح استعماله فى مطلوبهم نعم
يصح استعمال الاشعرية له فى ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى فى العالم
ليس بالايجاب بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار
بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى فى الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة
لزم قدم العالم او التسلسل فى الحوادث وكلاهما محال لان فاصل كلامهم ان يكون
تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون
المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل فى الحادث

وكلاهما محال لان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا فالنزاع بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجد فهو قايل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفي الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما ترسا نقلنا غير الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا وجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجد بدون مرجح تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات والقايلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص آن اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن الجر عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت

ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب اسناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يجري مجراه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء في ان المص اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب بل نقول يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزمه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى بيانه عليه كما مرت الاشارة اليه اذ لو كان حادثا لتوقف على ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممتنعا كما مر الاشارة اليه ولعل بيانه هنا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام الحدوث للتخلف هنا لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى لتقدم الشيء على نفسه التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا التقييد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا لا يجوز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث متعاقبة او مجتمعة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو غريب ولا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام ثم ولو كان حادثا لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم تخلف المعلول عن الموجب التام و ذلك

كما فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور في قوله بل يلزم قدمهما بالشخص والقدم بجميع الاجزاء وهذا باطل اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بجزء لتوقف على شرط حادث قلنا الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدمه سواء كان بالشخص وبالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا فللمعترض ان يقول لا يجوز ان يوجد اقول التتمة في اثبات حدوث العالم اجماع الملليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي على نقيضه فليس التفاتا الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولذا قال والوا غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تع لا غير اذ لو كان مفيدا الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيها البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبداء الاول تع وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنها اي مع قطع النظر عن

عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقول ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدتين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد ليتنفي الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلنا لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسياتي تحقيقه ان شاء الله تع وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اه لقائل ان يقول ان الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار التي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن شاء في الازل فيفعل فيه بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاصلح والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان مع الحكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللائق بهذا المقام ابراز تحقيق شاف كاف يوضح ما قيل خلف فاف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها

عليه بالزمان ممكن ولزم القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة
تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان
اذ لو كانت معه في الزمان ننقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة
متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مرتبة وهو باطل
باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف
التامة عن المعلول تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما
لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء بل لزمهم ان يلتزموا
بما لم [illegible] تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهي كما يلزم
من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث
الحادث في زمان فهو مما يستحيل بحث الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح
بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه

اقول قدم الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات
يقتضي احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح
ويجيء تفصيله وتحقيقه ايضا انشاء الله تعالى   بان يريد الترك او لا يريد الفعل
هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل يصدر عن التارك او عدم
الفعل   اعني انضمام الارادة اه هذه العبارة والعبارة السابقة
قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل
ايضا ليستا على ما ينبغي فانهما لا يشملان لاصلي مذهب من حكم بحدوث الارادة
بعد حصول الشرط في زيادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللايقة

في الاول ان يقول القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى
الارادة الذات وفي الثاني هي ان اراد فوجوب صدور الاثر بالنظر الى مجموع
الشرايط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة
تدل على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره بعيد في شرح قول المص وتخصيص بعض
الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان
مذهب المص اثباتنا الارادة الزائدة على الذات قال المص في شرح الاشارات
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس
اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يخصص الطرف الذي
فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة و
عند المعتزلة وغير زائدة على علمه عند الكعبي انتهى واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل ام
قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور
غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح
كما هو فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى
العبارتين واحد ولعل المراد بامتناع الامتناع بالغير ليعلم
ان مختار المص هو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم غير زائدة على
الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب
فليكن ذلك على ذكر منك في الابحاث الآتية   اما حال وجود الاثر

وح يجاب يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك
بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى
ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم
ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد يعني
نختار انها حال عدم الاثر لكنها اه لقايل ان يقول لا يخفى ان الحال عن وجود
الفعل وعدمه يعود السؤال على التقديرين فلم يتحقق القدرة على المستقبل
ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب وليعلم ان المتكلمين
اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده
فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل وجود الفعل
واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم تتحقق قبل الفعل
لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر وان
كان جايزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل
والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول
الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول المع لا ينافي
الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع
الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه اذا استمر الكفر في ثاني الحال
فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل لمنافي التكليف القدرة التي هي شرطه ويمكن دفع

هذا الايراد بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده والا لكان التكليف
ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة
جامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بطلب
تحصيل اخر لا بد لذلك التحصيل وح جاز ان يستمر به التكليف حال القدرة
لا يقال ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك
التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طايل تحته لانا نقول كفى في فايدته كونه
سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا يقال ينتفي فايدة التكليف على هذا التقدير
وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل
فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فايدة حدوث التكليف لا فايدة استمراره
والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبداء
التاثير سواء كان مع جميع شرايط التاثير في الفعل او لا كان متحققا قبل
الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرايط التاثير
والكسب لم تتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التي يشترط
معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير لم يحصل الا قبل الفعل والى الثالث
ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك
الذهاب فان قيل لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال
يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال
شرط القدرة انتفاء شرايط التاثير في حال العدم وتحقق شرايط التاثير في
الوجود وفي حال الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود فلم تتحقق القدرة وفي
الاقبل الفعل وان كان الثالث يجوز ان يحصل الفعل ومعه ايضا

حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله ويمكن
الاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال القدرة لا تتحقق
في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب
المصر ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل
في الحال وهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل
قبل وجوده   وانتفاء الفعل ليس فعل الضد فقد اشار الى ان
شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل
يصح ان يكون متعلق القدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ
للقادر ان لا يفعل ويستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم يستمر
مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه وايضا يكفي في كون طرف
النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر لو شاء فعل لم يفعل فان انتفاء الفعل
ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد
الدليلين المذكورين في الشرح   اى قدرة الله شاملة لجميع الممكنات
اقول لا خفاء في امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية
اذ الشيء ما لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الغير
له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور
عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى ان الممكن باعتبار ذاته
لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير مرجحا لما يكون عدم وقوع

جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا
للاجسام جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر
على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب
المقرونة بجميع شرايط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان
الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض
او مطلقا مع الاتفاق فان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من
الواجب تعالى واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن
الصدور عن الغير   لا نم ان الامكان علة المقدورية اقول لما
كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة
الايجاب بالمعنى الذي المذكور سابقا باتفاق المليين فثبت بذلك
كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر   ولو سلم اقول
لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا وجب انتهاء جميع المقدورات
الى الواجب بالذات فثبت شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات
فان المعتزلة القايلين اه اقول لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب
بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاتها بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد
الافعال كما يعلم من التامل في ادلتهم   هذا الاستدلال لا يتم
عليه لانه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه
فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس للتاثير بالغير واجب الوجود
دفعوا المنع كون الممكن غير مقدور للواجب بانه يلزم من كونه غير مقدور

تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما
يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور
بان يق كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار
كونه فاعلا اى بدون اعتبار كونه مريدا او عالما بنظام الخير اى لا يلزم
من كون الشئ ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمعة
لجميع شرايط التاثير   فعلى قاعدة المعتزلة اقول على قاعدتهم لا يلزم
الا جواز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الممكنة مانعا من تعلق
القدرة الشاملة لجميع شرايط التاثير بل من تعلق الارادة لا جواز ان يكون
الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما له تلك
الخصوصية لم يقع بقدرته   وعلى قانون الحكمة اه اقول على قانون الحكمة
لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل من كان له امكان
الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذى هو باعتبار ذاته تام
موجود فان الممكن الذى لا بد له فى حد ذاته وجود عندهم اتصافه
بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركات تتحققان عندهم فى الممكنات
يدل على ذلك ما نقلنا سابقا عن بهمنيار يجاز ان يستعد المادة ثم هذا لا
يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى   وعلى التقديرين
لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة الى
جميع الممكنات التى لها امكان صدور عن الواجب على سواء وان نسبة الذات
بالنسبة الى جميع الممكنات التى لها امكان صدور عن الغير على سواء

ولا خفاء فى صدق هذين الحكمين   اعظمها الثنوية اه شبهة
الثنوية هى ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر من الوا
من امر يقتضيه ووضعها بان يق الاشياء على خمسة احتمالات احدها
الشئ الذى لا خير فيه اصلا وثانيها الشئ الذى لا شر فيه اصلا وثالثها
الشئ الذى يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبة
وخامسها ما فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير
مبدأ الشر وجب ان لا يصدر عنه الا القسمان من الاقسام المذكورة
اى القسم الثانى الذى ليس فيه شرية والقسم الرابع الذى خيريته غالب
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول الثنوية ان الله لا يصير
مبدأ لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ الاشياء خيريتها
غالب وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام فى
دفع الشبهة الثنوية قوله وكانهم ارادوا اه وعلى هذا يكون مرادهم
بالظلمة هو العدم والامكان   والمجوس منهم قال المجوس ان
ايجاد اهرمن ليس شرا بل انما الشر منه فيزدان اوجد اهرمن ويكون
جميع الشر انما يصدر من اهرمن   والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا الخ اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا
ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملهما البعض على الوجود
الذى هو خير محض والعدم الذى هو شر محض ويراد ما قاله الحاصل
ان شبهتهم ما ذكروه دفعها انما يكون بما سبق   والاحكام اى احكام

افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان وتشتمل
على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تع بالافعال قربوا سطه يدل على
تعالى بذاته والتجرد اى تجرد الواجب على المشهور كونه غير جسم وغير
جسمانى وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض
الوجود المنزه عن المهية والاعراض يدل على علمه تع بذاته اولا
وبواسطة يدل على علمه بافعاله وفى هذا الدليل سر تامل فيه ان كنت
ذا شوق فانه لا يظهر الا لاهله هل الذوق والذوق واسناد كل من
هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه تع بجميع الموجودات
كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل اخر دال على علمه تع
هذا يمكن حمل كلام المص والاخير عام اى الاخر انما يدل على عموم العلم
لكن فيه صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين
يدلان على اصل العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تع لما كان مبدا
لجميع الموجودات التى منها العلم وبدواتها بل يجب ان كان عالما
بذواته بالضرورة فيكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه تعالى
عالما بذاته ومبدا لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع
الموجودات معقولة كانتا ومحسوسة كلية كانتا وجزئية ويمكن
ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم
العلم بجميع الموجودات منها الصور العلمية كان مبدا لعضان العلوم
على العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان عالما بذاته بالضرورة

ثم باحد من الوجهين المذكورين يثبت ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات
اتفق جمهور العقلاء وانما قال لذلك لان بعضهم نفوا العلم
وظنى انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته بل البعض
انما نفوا العلم التفصيلى قبل ايجاد الاشياء فى الاعيان ظنا منهم ان
هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذى استدلوا به والبعض الذى
نفوا العلم بذاته تع انما نفوا العلم الزائد على الذات كما شعر به
دليلهم وجاز ان يكون فوقه اى جاز عندك ايها العاقل فى اول
نظره والاولى ان يقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات
على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته يتوهم خلاف ذلك
كما ذهب اليه الشافعى وخفاء الضرورى على بعض العقلاء
جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه
وقد يتمسك فى كونه عالما اه اقول لعلهم تمسكوا فى
عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة
السمعية وح لا يرد ما اورده عليه وان لم يخطر بالبال ان
اراد بالخطور الخطور التفصيلى فيكون الالتفات بهما ممتنعا
من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم بان لا
يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليهما اورده عليه الش بقوله
والظاهر ان هذه مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم
والقدرة بجميع الممكنات علم بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد

تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلى المتقدم على ايجاد
الممكنات في الاعيان نعم لا يرد ما تم عليه الايراد المذكور وكل مجرد
عاقل حاصل كلامهم هنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها
قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس و المعقول
في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس المحسوسية و المعقولية
لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته يجب ان
يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا يصح ان
يكون مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها واما الامور المجردة
عن المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها
فكل ما هو محجوب عن ذاته لمقارنة المادة غير مدرك لذاته ويشهد
بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا تدرك ذواتها
ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية
الشيء و وجوده من حيث هو معقول واحد واذا كان وجوده لغيره كان
معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته واقوى
الموجودات هو الموجود المستغني عن الماهية واضعف الموجودات
ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات
فهو اقوى في باب المعقولية انتهى اقول واضعف الموجودات ما حقيقته
القوة اشارة الى ان علية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا

الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور
وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك
يندفع اعتراض الاشراقيين على المشائين من ان تعقل حضور الماهية
المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في
شان المجرد لا لذاته انه غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته وانه
لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى
التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها بل هيئتها
لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب
عن نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة في تقريرهم الادراك بانه عدم
الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع بعد الشيء
عن نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب
عن ذاته مصنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه
تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال المجرد التجرد عن الهيولى
دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى
دليلا على العلم فاندفع الهيولى النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور
او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قايم
بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد
عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور
مجرد فهاتان القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من ان كل عالم

بذاته وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة

هو غير محجوب عن ذاته فنفس وجوده اذاً معقوليته لذاته وعقليته لذاته

فوجوده اذاً عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان

المعقول هو المجرد عن المادة وعلمت انها تنعكس عكس الموجبة الكلية

موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجرداً عن المادة فهو معقول لكن

المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل وصح ان

ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما

بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى

يصير كالحال في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى مجرد يجردها عن المادة

حتى يصير معقولاً لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل لا يحتاج الى

ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن

عاقلاً لذاته لكان عاقلاً بالقوة وقد فرضناه معقولاً بالفعل وهذا

خلف انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس

الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا تجردها وبالجملة

وحكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن

احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات

علم الباري تعالى جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو

موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على

الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته وكله

فهو مجرد صح

بالفعل صح

فاذن المجرد بالفعل صح فهو اذن معقول بالفعل صح

والثاني انه تعالى عالم بذاته اه لا يخفى ما في عبارة المتن على

الوجه الاول ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلاثة المذكورة سابقاً

اما الاول فلان اه تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف و

شرحه هو انه تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان

التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته

وهو حاصل في شأنه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته

واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه والعلم بالعلة توجب العلم بالمعلول

فغير الشارح عبارته الى ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها

صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم

اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع

المنع الاول اذ المقصود بكل منهما حاصل ويرد عليه انا لا نعم اه فقد

عرفت ان هذا المنع يندفع بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه

كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة

صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون

بديهياً بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له

بديهي لا خفاء فيه ثم ان في تغير عبارته بما مر الاشارة اليه من انه لما كان نفس

الانسان عالماً بالمعاني الكلية ثم انه بذاته تحقق سواء من ذلك ان التعقل

عبارة عما ذكره او عما يلزمه ذلك والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كما مر

فلم لا يجوز ان يشترط فيه اه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات

شيئا بعد شيء الى ان تمادى هسيمه كاعذب ما عندوا اشد تجريدا انتهى ففي
العلم الكلي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الموجودات وعلما ومعلوما و
التغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي حيث قال
في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو
من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في
وحدة وثانيهما علم تفصيلي وهو عين ما اوجده في الخارج والمدرك ومراتبه
اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة والقلم الكل
عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر
بذاته مع ما هو مكتون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب وثانيها
ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية و
بالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه
من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين
اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية
التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في
الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش
حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود ورابعها الموجودات الخارجية
من الاجسام العلوية والسفلية واحوالهما فانها بذواتها حاضرة

العالم والمعلوم في العلم بعلم من علوم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها
فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى
في هذا المنع على تقرير الثاني ان يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان
ذاته غير غايب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يلزم العلم
كان صورة الحواس وغيرها من الاموال لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور
والانكشاف فمم لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح اعتبر
التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو المذكور في المواقف وشرح لاجل
اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير
العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر   واما ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب في
اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير
واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه
بديهي واعلم ان لواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى
وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات فان
نسبته الى ذلك حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان
المعقول البسيط عندنا علة المعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا
موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون
بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله

عند الواجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء
كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات
باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول
اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فلم ان استلزم
حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام فيلزم ان العلة
لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
وقد ثبت بطلانه او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير ذات العلة فلا يكون
صورا علمية للعلة لان الصور القايمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء
ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كان الحواس آلة لادراك النفس
كان الواجب تعالى لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة وهو باطل ومنها
انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلولات لزم ان يكون جميع الايجادات
الواجب مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلوم هو عين ذاته تعالى
وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول
فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها
ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كانت
صور المحسوسات او كانت صور المعقولات فبطريق اخر هو قيامها بامر اخر حاضر

بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانصاف بالعلم احد
من الامور الثلثة اما الغيبية واما القبول واما الحضور ولا محذور في
احتياج الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كحضور الاعراض القايمة
بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم
علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم العلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان
اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة
الغير الغايب عنه تعالى ذاتها وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او
العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان
القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي
وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه
بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار
كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات
مسبوقا الا بالعلم الاجمالي ولا محذور وان اريد بان علمه بالعلة بذاتها مستلزم
للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور واذ لا يلزم منه سبق العلم
التفصيلي الذي هو منه يلزم مغايرة علمه بالمعلول لعلمه تعالى بالعلة على جميع الايجادات
واعلم ان للمتكلمين وهم اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما
انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات
العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم المتقدم وقد
اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته

يعقل ايضا لوازم ذاته ولا لبس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته والتي
اعراضا موجودة فيه فليس يمكن ان يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود
بذاته فهو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي لمعقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه
بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها
او يستكمل بها او يتصف بها كما له انه يجب ان يصدر عنه هذه اللوازم لا في
ان توجد له فاذا وصفناه بعقل هذه الامور فانه يوصف لانه يصدر عنه
هذه لا انه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولة لا على ان تلك الصور يصدر عنه
فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة
فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن معلولة انتهى فان قيل فقد
قال بعد هذا الكلام وليس يجده اي الواجب تعالى يجب ان يحصل له تلك المعلومات
بل يجد يجب يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالما الا انه تلك الصور بل هو
عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرة
عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل
المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا فاعل المعلومات المفصلة الى اخر ما ذكره
سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته تعم قلت لما كان في الكلام
السابق يدل على انه اختار مذهب الحكيما نبز المطلق وهو ان جميع الايجادات
العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل كلامه الاخير وهو قوله
وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده على العلم المقدم على المعلوم التفصيلية
المتقدم منه على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المتقدم هو عين ذاته

وهو

وهو العلم الاجمالي اما العلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود
بالذات جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وهو اختيار ثالس الملطي فعلى هذا
يكون الجوهر المجرد الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف
المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا
الذات ثم صاحب الشفا متحير بين المذهبين لما في كل منهما واختار في الاشارات
المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني
نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون
العلم المقدم المتحد مع المعلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون
عين ذات الواجب تعم عند اهل التحقيق و يؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه
من صاحب الهداية وغيره هذا المذهب واما المحقق فلم يتعرض ههنا لنحو العلم
الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو يخالف
صاحبها واختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة في
الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيها الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته
الكلام ما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المحقق فانه
في الرسالة التي الفها في حصول العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على
من يتمكن من الكتابة سواء كان باشر الكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين
كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم
او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم
على الامر الاول لاعتبار الاول وعلى الثاني لاعتبار الثاني والعالم الذي يكون علة

عين العلم بها فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة

بذاتها علم واليه منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزام التسلسل وفي

مغايرة العلم للمعلوم فاشار جوابه اليه بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت

واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه

المصنف من ان العلم والعالم والمعلوم واحد في علم الاول تعالى بذاته كما نقل

عنه في الحاشية السابقة ومنهم من قال الى قوله ولاجل هذا

المعنى اشار الاول الى ان يقال ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة

للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب

عن الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان معلولاته تعالى صور متباينة

متفرقة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات

بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة

للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى

صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر

عنه لذاته الى صورة غير ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من

نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة

عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت

لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها

ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف

اعتبارات المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب

ذاتيا فهو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم

بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما باعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم

والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى باعتبار الثاني اما

لذاته فيكون نفس ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد

الا بالاعتبار واما المعلومات القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات

ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبار ويتغاير معا

المدرك ثم قال المص حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي

والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو

مختار المص والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم و

العالم في علم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات

في علمه تعالى بالمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية

فهذا الكلام من المص جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حضر

عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته و

الجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم

الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون سببا

لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم

عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلولات

التي هي معلومة بالذات كما ذكروه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في

ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصور العقلية التي هي معلومات

بالذات

واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظن ان كونك
محلا للصورة العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بنوع
اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان
حصول الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير
ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه فاشار الى هذين
القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة آه ولما كان البيان يهمل
المآخذ بادي توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه منشاء
للحكم المردود المذكور لان نسبة الحصول آه له معنيان احدهما ان
حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها
العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من حصول
الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة
كما مر مما نقل عن المص وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء
في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما مر نظيره ايض في كلام
المص المنقول ولا شك ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او
منه او الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان من الصور

الخيالية

الحسية كما مر الاشارة اليه في كلامه المنقول وذلك بالوجوب لانه
لم يذكر الشق اللازم الذي هو المطلوب اي قولنا لما كان حصوله للقابل
علما كان حصوله للفاعل بالطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان
كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم في الشهود العلمي ووجود
المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب
هذا النحو من الوجود ولا يتم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء
يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجري تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد
من تلك النسبة بل للقائل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد
الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشاء الاتصاف
بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشاء الاتصاف به بالطريق الاولى و
هذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول
للمجرد من حيث هو منشاء الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي و
العيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلولات عن العالم
بذاته الفاعل بلا تشريك الغير يقتضي الحصول والحضور ايضا اقتضاء اتم و
اعلى من اقتضاء قبول القابل بتعلق النفس المجردة العالمة بذاته للصور الادراكية
لهما ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور
الادراكية الحسية لهما والحاصل ان منشاء العلم ليس الا الحصول
للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لهما اتم من اقتضاء نسبة
القابلية وتعلق المدبرية لهما واما مثال السواد فانما هو القيام بالموصوف

اما منشاء الاتصاف

لامطلق الحصول سواء ترتبط بنحو او بالآلام او بغير ذلك من نشاء العالمية فانه
ليس الحصول المخصوص بالحلول في الجدول بل ما هو شامل له والحصول له والحضور (والحصول)
عنده فاصل تحقيق المص انه كما كان علم الاول تعريفا انه عين في انه كذلك ان يكون
علمه تعم بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد تزييف
كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان
الاول تعم عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا
في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة تعقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول و
عقل الاول تعم له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
تحل ذات الاول تعم عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها لحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها كان الاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة
وهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى

بجميع

بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
انتهى وليعلم ان العلم معان ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري والعالم الذي
اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي
المعتبر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير الغايب عنه او غير المختفي به
كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر
هذه الابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي احدها
ان صيغة العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم
فلا يصح كونه عين العالم وكونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه
بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي
يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي و
ان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا
وهو بمعنى ما ينتسب الى العلم الحقيقي سواء كان عين العلم بنفسه او
ارتبط به العلم نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود الماخوذة من الوجود
الحقيقي وثانيها ان التعقل المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون
الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم
متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع
انه اوهن من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه
يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث
كونه موجودا في الخارج واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان

مسبوقا بالعلم الاجمالى المذكور الذى هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان هذا
العلم الذى هو عين ذاته تعالى علم تفصيلى بالنسبة الى الصادر الاول واجمالى
بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية
شئ الى الشئ الذى يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة بالشئ
الذى يتميز بها اليه واما الثانى فلما مر قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان
المعنى المعقول قد يؤخذ من الشئ الموجود وقد يكون الصورة المعقولة
غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء هذا
فاعلم ذلك فان الغائب المطلق على الشاهد الحاضر وبذلك يندفع
السؤال الثالث الذى هو ان العلم الاجمالى الذى نسبته الى جميع المعلومات
على السواء لا يصح ان يكون منشاء لصدور خصوص الصادر الاول ورابعها
انه كيف يصح ان يكون امرا واحدا علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه
بان يقال ذلك جار فى العلم الاجمالى وخامسها ان القوم قد صرحوا بان
العلم الفعلى هو ايجاب المنكشف بذاته وكلام المص يدل على ان الموجد
المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظ لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء
كانت مادية او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية حسية
او معقولة لاجراء الدليل المذكور فى كل منها بل هذا الدليل يجرى فى

المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية ظاهر ان يزول
زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس فى الدار فى الآن المقدم او فى بعض الازمنة
لا بان يعلم انه ليس فى الدار على الاطلاق لان المطلقة لا ينافى الوقتية ولا بان يعلم انه
ليس فى الدار فى الآن الذى ليس فى الدار فانه لا ينافى كونه فى الدار فى الآن السابق
الذى كان فيه فى الدار وعلى هذا الجزم ان يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا
للجهل ولا يخفى ان الزوال المذكور فى الواجب الوجود تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور
لا ينفى العلم بالمتغيرات على الواجب لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور و
لا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ان يكون الجواب منطبقا لاجزاء الدليل المذكور
وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور هو ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئى كالعنا
ذاته فى آن ثم حضر عندنا جزئيا آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئى الاول فى آن وجوده لزم التغير
فى علمنا والواجب الوجود منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هى متغيرة لزم
التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرف عن الظ لان
العلم عندنا هذا انما يناسب مذهب الاشعرى لا يناسب التحقيق الذى هو كون
المصدق العلم كامر بل المناسب له ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس
الا التغير فى المعلومات ولا يلزم منه التغير فى ذات العالم بل انما يلزم منه التغير
فى الحضور الذهنى الذى هو لازم للعلم وهو امر اضافى اعتبارى وهذا التغير جائز
بالنسبة الى الواجب الوجود كتغير الايجادات واليه اشار المص بقوله وهو تغير
للاضافات ممكن قال الحكماء عليه تعالى الواجب لو كان ذكر كلام الحكماء
وما يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذى لا محيد عنه

قال الثاني قال صاحب الشفا فيه انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود تع لذاته عاقلا للمتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز
ان يكون تارة تعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة
فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى
مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات وهو فق ثم انها فاسدة ان عقلت
بالمهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي
مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة
ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانها تدرك
من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود
نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على
نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واقول يعلم
من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة لا ينكشف عند واجب
الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تع باعتبار
وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر صريح
انما نشاء من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك
النفي فان واجب الوجود تع مبدء لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة
سواء كانت كلية او جزئية فيصدر عنه منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف
اصلا فان واجب الوجود تع يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او

عقليه

ولو لا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي آه فيكون الكتاب المبين
عبارة عن ذوات المبادي العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات والاولى على تحقيقنا ان يكون
الكتاب المبين عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة غير منتقشة عنده تع ويعبر عنه
باللوح المحفوظ ايضا ويكون القلم الذي به يرسم تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل
الاول ... والخيرات على الدوام عرق

عقلية بذاتهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه تع الى آلة والعجب كل
العجب ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود تع مبدء لكل وجود وبانه لا يعزب
عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تع
باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات
والكليات لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تع
وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا
اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تع وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء
لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تع ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم باعتبار
الوجود العيني لان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عنده تع حين
الوجود نفسها او فات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما
يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه
المص بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة
من متعصبي الفلاسفة انفقوا وقالوا انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان
بعض الامور ليس معلوما له تع عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتاخرون من
كلامهم ومنشاء ذلك انهم حسبوا ان تصور المهية انما يمنع فرض الشركة
بواسطة امر مخصص ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك
الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد المهية النوعية به صار
المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه تع بالجزئيات على الوجه الكلي

على الايجاد العيني د

مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصوص فكذا هذا الحسبان عندهم بان الحكماء ينفون
حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى
بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل
وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في
المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه
شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ويكون
علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس
كالتخيل فانه تعالى يدركه بطريق التعقل وكان كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص
ان كان في السمع وغيره تعالى كما لا كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم
لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه تعالى التخيل والاحساس مع اثبات
ادراكه تعالى لجميع الموجودات والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له
مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل وقد تبين انه لا يتعلق بهذا
القدر تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع حالهم او لا انتهى
اقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل المحمل الذي هو
معنى ذلك التاويل ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون
عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه يدركه بطريق
الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه يدركه
بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات
لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة

على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما
كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم
بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه
والاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور
كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم
بالعرض للاخر وهو في مال في ادى النظر وان كان في ثاني النظر ظهر بطلان احد القسمين
فصار الحكم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا اختفاء في ان
علوم الممكنات المتغيرات التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة
ان كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى
المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومتين له
تعالى الا بالعرض اي بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود
العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك بنافي
قولهم من ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها عندها
فقول هذه الجماعة من انه لا يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور
ليس معلوما له تعالى عن ذلك اه انما كان في العلم المقدم على الايجادات العينية
لورد عليهم ان كلام المتاخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد
وهو الحضوري ات الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم الذي
هو مع الايجادات فكون المتشخص بذاته متحققا في الاشخاص المادية بلا يوجب
خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته نعم

ذلك المتشخص على نفسه بتحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذاته
العلة على اعتقادهم واذا تقرر هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا به العلم المتقدم
على الايجاد فلم ينسبوا اليه نفيهم وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور
المتجدد الزماني صح القول لكنهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم و
ايضا ظهر حال قولهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة له
فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود
العيني فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق
كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما يدرك بطريق الاحساس كالتخيل فهو
مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة
على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه
مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط بغيره يسمى محسوسا
ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل
لا بجاسة المدرك بل الحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند
النفوس الناطقة فلو رد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه
مستلزما للتغير ويتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل
ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه لجميع المحسوسات والمتخيلات
فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور
العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفا

وفيما

وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر و
قوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل
الاول الاحاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له تعالى على النحو الاول لان
هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا
القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظيره حكم
الغزالي بكفر قايله وان لم يرد اثبات ادراكهما باعتبار صورتهما الظلية
لا باعتبار حضور ذاتهما بحسب الوجود العيني ورد عليه ما ورد على اختيار
الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم لا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له
مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل له فان هذا الكلام سواء
كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قايله كما
واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك
لا التفاوت في المدرك فقد تبين حاله في الحواشي السابقة في
مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث ما قال المحقق في شرح رسالة
في تحقيق العلم من ان الحكماء الطبيعيين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه
الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان تنكروا وجود الجزئيات على
الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى
الباري تعالى الذي هو مبدؤه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة

يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فلتم بين ان يعتقدوا
بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وبين ان تعتقدوا بانتظام احدى
المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية الكلية
العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية
لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال الادراك المدرك متعلقا بزمان
او مكان فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت
ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان
او يكون وليس الآن ويدرك المتغيرات التي بمكان يشير اليها ويحكم عليها
بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة واي جهة غير منها واما المدرك الذي
لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث
يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده
او قبله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان
الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون
موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله وبعده ويكون
عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه و
بين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق
للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم
او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته جميع الامكنة اليه واحدة

وانما يختص بالآن او بهذا المكان او ذلك المكان او بالحضور او بالغيبة او بان
هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من يقع وجوده في زمان معين ومكان
معين وعلمه تعالى بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعنى بالعلم
بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في
هذا الكتاب والله تعالى يعلم جميع الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات
بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر
واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح ممن يدرك ادراكا
حسيا بآلة جسمانية في اي وقت معين ومكان معين فكان الباري تعالى نفي
انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او
لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا ينظم ذلك في تنزيهه سبحانه كذلك
وكذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لم
لا يثلم في تنزيهه سبحانه كذلك ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا صفاته
الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه
وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق في حقه انه صحيح من اوله الى اخره
لا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين من انه منظور فيه اما اولا
فلانه فيه اعترافا بان بعض معلولاته كالجزئيات المتشخصة على وجه تدرك
بالآلات الجسمانية او كالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك مع ان القاعدة
المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد
واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة

جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان
المعين في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة كالانطباق فقط و
الا فلكل الاجسام في زمان لا يعرض لها التغير زمانية ولا شك ان المجرد المدرك
لا بالة جسمانية مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود
ولا خفاء ان نسبة جميع الازمنة اليه ليس نسبة واحدة فان اختلاف نسبة
الشيء الى الزمان يكون على جهتين احديهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث
اليومي فانه فيه لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف
الزمان كالفلك فانه في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه فيه و لاشك
اختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم
في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي و المستقبل لفقدانهما حال لا لفقدانه
وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال و المستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان
قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير تام وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبة جميع اجزاء الزمان يختلف باختلاف
اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان
في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بان شيئا موجود الآن حين
كونه مع هذا الآن في الوجود دون آن آخر فان الاشارة الى الآن الحسية
حتى يقال انما هو بريء عن الحاسة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على
بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور فسلم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب

من

من مكان المجرد المذكور بل يشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى
مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة
عقلية وايضا فلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان الجميع مندفع اما اندفاع
النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تعالى غير
معلوم له فان الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصور
فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا اليها
واما الحضور والغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى الممكنات و
اما بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه
الغيبة او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله
لانه ليس بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله
نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد الازمنة
والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة
والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها
عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي
هي عينها او في الحضورات التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله
تعالى انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى
وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور
بزمان معين او مكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة
والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد

من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تعم لا يحكم بالعدم المطلق او
بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه
موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده او
معدوم فيه والمقصود ان الله تعم منزه عن ان يقال بعض الازمنة ماض و
بعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته ووجوده واما قول المعترض
واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى اخره فدفعه بان يبقى المراد الشق
الاول من الترديد ولا محذور وفيه اذ قوله لكنا ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الى اخره لا يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق فيما وبل كلام
الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان الواجب الوجود يعلم الجزئيات
بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه
تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان
الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين
بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من
تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعم يعلم الجزئيات
بوجه يشابه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشه في توجيه
كلام المصه وقال قال الحكماء اه ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا
البعض الى تحقيق المصه كما لا يخفى علمه تعم ليس علما زمانيا اه اقول
لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان

فان

فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا نج اما ان يكون تلك
الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار
ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم باعتبار الوجود العيني
زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير

بزمان اه قد عرفت ان علمه تعم الحادث المتعلق بالحادث باعتبار
وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم
وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القران المجيد
اذ الحال معناه زمان حكمي فهذا البيان يناسب لمذهب الاشعري
ولو اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المط و

ان اريد به الحكم القديم

ثم ليس يكون هذا الحكم الحادث من الواجب او غيره من البشر او اعم
من الحادث والقديم فلا يدل على المط الذي هو اثبات
ان ليس للواجب تعالى حال وماض وغيرها لان الحال
اذا كان زمان حكم الحادث او المطلق الشامل له
يكون بالنسبة اليه تعم وعلمه حال بمعنى انه زمان له
حكم الحادث م حشى

نعم ان اريد بالحكم في قوله حكمي
مع قطع النظر عن اضافته الى
المتكلم الحكم القديم اي
الكلام النفسي

من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او
بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه
موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده او
معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن ان يقال بعض الازمنة ماض و
بعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة اليه لانه وجوده واما قول المعترض
واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى اخره فرضه بان يبقى المراد الشق
الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله لكنا ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الى اخره لا يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق فيما وبل كلام
الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان الواجب ...

...

لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني وواقع في الزمان

فان

فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا نخ اما ان يكون تلك
الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار
ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم باعتبار الوجود العيني
زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير
فيه اصلا وهو اما اجمالي هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الحوادث
باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة
على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين
الذين وقعا في عبارتي المص وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه
الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم
على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما
بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على
وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه واما علمه تعالى فلا يختص له
بزمان اه قد عرفت ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث باعتبار
وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم
وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القران المجيد
اذ الحال معناه زمان حكمي هذا لم يناسب المذهب الاشعري
وان اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المط و

الصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودى وتكلمى والماضى زمان قبل زمان
وجودى وتكلمى والمستقبل زمان بعد زمان وجودى وتكلمى فمن كان
علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذى هو عين ذات الواجب الوجود
تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل فى بيان ان الجزئيات من حيث هى جزئية
معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب
الا مذهب البعض الذى قالوا ان العلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب
مذهب المص فالله سبحانه وتعالى عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية
لا شبهة فى تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعالى فى ذلك بل له علم اخر
حادث وهو الذى معبر عنه عند الاشعرى بتعلق العلم القديم والانكشاف
الانكشاف الحادث حين الايجاد العينى كما لم ينصف الزمان
مقيسا اليه لا خفاء فى ان الزمان لم يتصف بالمضى ومقابليها
مقيسا الى ذات الواجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها
باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة
كما دل كتابه العزيز فالموجودات فى الازل الى الابد معلومة له تعالى اه
هذا انما يصح فى العلم المقدم على الايجاد العينى لا فى العلم بذوات الحادث
باعتبار وجودها العينى فانه فى هذا العلم يتحقق كان ويكون وسيكون
بل هى حاضرة عنده تعالى اه لما كان كل منها حاضرا فى وقته ولا يكون
حاضرا فى الوقت المقدم على ذلك ولا فى الوقت المتاخر عنه كان علمه تعالى
بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العينى واحكامها الواقعة

قوله وقد عرفت انه يعلم الله وما غير من قوله اى عرفت من كلامه المنقول من شرح رسالة العلم وباب البحث المرضى عنده بعد تزييف كلام الحكماء الظاهر وهو قوله اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان الى اخر ما نقله المحشى ان هذا التأويل المرضى عند بعض الفضلاء وهو ما اورده الشيخ بقوله مثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير كالعلم بالكليات غير مرضى عند المص لان ما ولما المشار اليه فى البحث موافقا الكلام البحث المذكور فى شرح رسالة العلم بقوله كما انه يعلم الجزئيات على وجه كلى حال على انه تعالى بالمرضى عنده ان الله تعالى يعلم جميع الجزئيات بالكلية كما قاله المحشى ثم خص قوله فان ذلك التغير ليس فى العلم بالذات اى ليس التغير اولا وبالذات فى العلم اى العلم التفصيلى بل انما يكون هذا التغير فى العلوم التفصيلية باعتبار ان تلك العلوم معلومات له حسن

فى زمنهما من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة فمن قوله ومثل
هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا خفاء فيه
نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل فى
وقته لا تغير فيه لكن هذا البحث عبارة عن العلم الحدوثى الذى هو عبارة عن
الحاضر الحادث فى وقت وجوده العينى وان كان مستلزما له وعبارة
الفلاسفة يقتضى نفى الحضور الحادث الزمانى فهذا التاويل لا يناسب
مقتضى عباراتهم قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله انه تعالى
يعلم الجزئيات على وجه كلى فقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضى
عند المص او صفة حقيقية ذات اضافة اه هذا انما يناسب مذهب
الاشعرى من بعد وحذف والمناسب لمذهب المص ان يقال واما اذا
كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة له الى
آلة جسمانية وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود
الاجمالى الذى هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات و
احكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلى الذى بعده وهو من الموجودات العينية
عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية
العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصانا
فان ذلك التغير فيه ليس فى العلم بالذات بل انما يكون فى العلوم من حيث انها
معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو فى المعلومات وفى العلوم

لا تفصيلى

انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير
في العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك ولولا مخافة الاطناب وسامة
الاصحاب لحققت مبحث العلم على الوجه الشافي ولكن ما ذكر من الايماء عند التامل
هو الكافي والجواب ما مر من ان العلم تابع لا لازم من كون العلم تابعا
وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا الجواز استناد وجوبه
الى امر اخر وكيف لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة
المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا ولو سلم اي سلم كون العلم
علة للحادث ومفيد الوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على
مذهب المص لان افعال العباد ليست معلولة لعلم الواجب الوجود تعالى وقضائه
بل قضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال المثال المذكور غير بط لجواز
اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي
بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل ان يقال الحادث اما
فعل العبد او لا ووجوب القسم الثاني انما نشاء من علم الواجب بالمصلحة
ووجوب القسم الاول انما نشاء من الاسباب التي من جملتها اختيار
الفاعل فلهذا قال المص في شرح رسالة العلم فالذي نظر الى الاسباب
الاول وسلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح
مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي نظر الى
السبب القريب يقول بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل
لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض

ولكنه امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا قدرة على الفعل
ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس
لنا قدرة الا على المقدر واي على ما علم واجب الوجود صدوره منا وهو بتسخير
الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين فقال جمهور المتكلمين انها صفة اه قال المص
في شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته ان العقلاء قصدوا
وصفه تع بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة
وجدوا ان كل ما لا حيوة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تع بالحيوة
لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من
اهل بيت النبوة عليه وعليهم السلام هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب
العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تع واهب الحيوة ومقدر الموت
ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تع زبانيين فانهما كمالها وانها يتصور
ان عدمهما نقصان لمن لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تع
فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق واوفق لقول من قال
بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته الحقيقية
عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تع
بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تع حيوته فان وجوده تع هو كونه
بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر

الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون للشيء معنى قائما زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي فانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان ابنيته نعم حيوته فان ابنيته هي كونه بحث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود تع باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تع ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تع عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى مانخ الحمل كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته تع لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما يعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تع وغيره ولها معنى اخر وهو ان يقال الحيوة في الحيوان صفة يقتضي الحس والحركة الارادية وليست زايدة على الداعي واعلم ان الداعي عند المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر يرجح احد طرفي المقدور على الاخر ليست زايدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادات كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محال لان فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات

لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع و النظام الاعلى هو القدرة باعتبار انه عالم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور لا بعد ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة و بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة لان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل لا يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق ازليين موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة مؤثرة على وفق الارادة و يكون مرجح تعلق الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه

اصلح على نحو ما قال الحكماء فى نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالى فى
جواب الخيام حيث سال عنه من مخصص ايجاد العالم فى الآن الذى
اوجد وليس قبله زمان بعد سؤاله الغزالى عن مخصص مقدار الفلك
الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك وان مخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه
بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالى وجود العالم
فى الآن الذى اوجد فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى
الاشاعرة الى انها مغايرة الى اخره فالت الاشاعرة ان الارادة قديمة
وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح فى هذا التعلق فان ترجيح الفاعل
المختار جائز بلا مرجح انما المحال الترجيح بلا مرجح وما يقال من انه يلزم الترجيح
بلا مرجح الترجيح بلا مرجح مندفع بالتخصيص وان كان حادثا ان كانت
الارادة حادثة الى امر اخرى حادثة فيلزم التسلسل لزم التسلسل او تعدد
القدماء على اى حال اقول فاذا عرفت ان الداعى هو عين الذات عند
المص فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعى انها ايضا عين
الذات والا لزم احد الامرين المذكورين فكلام الش هيهنا فى غاية
السقوط والنقل دل على اتصافه بالادراك اقول مراد المص
من العبارة انه تعالى متصف شرعا بالادراك اى ادراك المسموعات
والمبصرات وساير اخواتهما وهو نفس العلم بتعلقه الذى هو
المدرك باعتبار الوجود العينى غاية ما فى الباب انه جاء فى عبارة
الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار

وجودهما العينى ولم يجئ فيما ساير اخواتهما بالمعنى المذكور في المص فى شرح
رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة
للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا البارى تع بالسميع والبصير دون
الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات بعنى
لما ثبت بالشرع انه تع متصف بالادراك ثبت انه تع عالم بجميع المحسوسات
وغيرها بذاته فكانه يدرك انه تع عالم بالمسموعات والمبصرات وساير اخواتهما
بالوجه الذى يدرك بها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون
الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات يعنى ان
السمع دل على كون الواجب تعالى سميعا وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب
عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقال يعنى ان السمع يدل على انه متصف
بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على
استحالة الآلات فذاته تع بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات
باعتبار الوجود العينى وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم
بجميع المذوقات والمشمومات والمدركات اللامسية وهذه
الجملة لا يدغدغه اقول لما كان معنى الحى فيه تع هو الدراك الفعال كان
لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تع مدرك لجميع المسموعات والمبصرات
وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد يقتضى
ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات والاختفاء فى تحقق كمال الحيوة
مع كمال التجرد فيه تع وبهذا ثبت انه تع سميع بصير مدرك بالمعنى

ضرورة انه تع بذاته يدرك جميع المحسوسات

وبمدركات اللامس

٥٢

المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعـ مدركا وسميعا وبصيرا
بالمعنى المذكور قلت في استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في
صفاته تعـ انما يكون بالسمع كامر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون
بالعقل ايضا وحقق السيد المحققين من انه لاشك ان السماع والابصار
نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بانكشاف
معلوميهما بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف به
الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان البارى تعـ عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه
الذى يدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ
لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب ان يكونا
بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار
يكون بمنزلة السميع والبصير فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير
بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم
نفس الذات باعتبار هذا كلام حق وهو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك
المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره المص من ان
الجزئيات على الوجه الذى هو مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج
اما على الوجه الذى قرره السيد المذكور من ان منع الشركة انما نشأ
من نحو الادراك الحسى فكلامه المذكور متغير كما لا يخفى والى هذا اشار بقوله
الى بيان استحالة النقص لاخفاء في ان صفة الوجوب الذاتي يستلزم

السمع والبصر

الواجب

لاستحالة النقص والآفة على الوجود تعـ ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في
اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعـ وذهب الشيخ ابو الحسن
وافقه المتقدمين الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر ولكن
خالفه في كونهما زايدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات
من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصر ومن حيث هو مدرك المسموعات
هو السمع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما
الى العلم دون ساير الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة
الذاتية والاحتياج الى الالة انما هو في حقنا فان البارى تعـ يدرك
المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تعـ يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث
على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم
اذ لم يرد السمع باثبات صفة اخرى كما ورد فيهما كالذايق والشام و
اللامس فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعرى ما الباعث للشيخ الاشعرى
على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص
لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التى هي غير المبصرات و
المسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القايل كان ذلك كافيا في كون
ادراكيهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار
والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق اطلاق لفظى السميع والبصير

على ذمته صحفا وكتبنا الحكمة البرهانية فان قد استبان ان المخترع خلط احد المتباينين بالآخر وحرف كلا منهما
عن موضعه فليعلم

في الشرع على الباري تعالى الا يكون في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم
بملاحظة ان الابصار والسماع فينا ليسا ادراكين متعلقين بالمبصرات او
المسموعات بالنسبة المخصوصتين بعلم ان استعمالهما في الباري تم بحسب الشرع
ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين
الى العلم وذهب سائر المتكلمين الخ استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا
شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية يشتمل على امر زائد مع حصول العلم بذلك
الزائد هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا
لسائر العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية ليس
في غيره واما ما قيل من هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم المتعلق بالادراك
الحسي بطريق آخر غير الحس وليس كذلك اذ لا يمكن ادراك الجزئيات من حيث
خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر آنفا غير موجه
كما يعرف هذا الاستدلال بما مر والجواب ان كلا منهما صفة اقول
هذا الاشارة الى جواب المذهبين الاول والثاني ان بعض كلا منهما نفس ذات او
متعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تعالى يعني ان
قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها الفاء الكلام
الدال على المعنى المراد الى الغير لا علامه بمضمون فقدرته يدل على الكلام
وقوة الفائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه
احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق قوله

وبرهان قبل العكاك العلة التامة عن المعلول لانه لا يختفى عليك بعد نظم السؤال والجواب على ما اورده المحشى خطاءه وتحريفها وذلك لتشكيك في الحوادث الزمانية اشكال اعويصا على مسلكي الاول انه كل حادث زماني بما هو حادث زماني اي مسبوق كونه الحادث في زمانه بلا كونه الواقع في الزمان القبل فانه يستلزم حدوثه اما تخلف المعلول الزماني عن علته التامة الزمانية تخلفا حكما زمانيا متخللا بحسبه بين المتخلف والمتخلف عنه زمان او ان وانما يستلزم لو جوده غير مترتبة مجتمعة في الوجود معا في آن واحد لان العلة التامة لوجود الحادث في وقت حدوثه ان كانت سبقت بالزمان لزم التخلف المذكور وان كانت غير منفكة عنه عليه بالزمان فلا محالة يكون جزء من اجزائها حادثا معه في آن حدوثه يكون الكلام فيه كالكلام في ذلك الحادث فيكون لابد علة تامة وجزء من اجزاء علته ايضا حادثا معه في ذلك الآن بعينه وهكذا الى لا نهاية فتحدث في آن حدوث الحادث امور مترتبة غير متناهية معا فان كانت هي باسرها وجودات لزم الغير المتسلسل في ذلك الآن وان كانت هي عدمات حادثة معا في ذلك الآن فحكمه لا محالة قبل ذلك الآن وجودات مترتبة الى لا نهاية مجتمعة معا فتحدث عدماتها جميعا في ذلك الآن فيلزم الغير المستحيل قبل ذلك الآن وكذلك اذا كانت متشابكة بعضها منها وجودات وبعضها منها عدمات اذ البعض من الغير المتناهي منها اما الوجودات واما العدمات فلا محيص عن لزوم الغير المستحيل اما في آن حدوث الحادث واما قبله بالضرورة الثاني انه كل حادث زماني بما هو حادث الوجود في حاق الواقع فان حصول كونه الحادث في الواقع انما يكون بارتفاع لا كونه في متن الواقع رأسا وحصول الكون بارتفاع اللاكون في متن الواقع هو المعبر عنه بالحدوث الدهري فيعول حدوث الكائن في الدهر بجميع ما يتوقف عليه من علله وشرايط المترتبة الحادثة في الدهر معا فيلزم تخلف الجميع عن علته التامة الغير الزمانية تخلفا دهريا غير حكمي في حاق متن الواقع لا يحل بحسب المتخلف والمتخلف عنه ممتد ولا طرف ممتد لا في الخارج ولا في الاوهام لكون المتخلف عنه متعاليا عن عالم الزمان والمكان متقدسا عن ملابسة الهيولى وعوارضها وبالجملة مجموع الحوادث المترتبة العلية و المعلولية بحدوثها في الدهر معا متخلف عن علته التامة المتقدسة عن الزمان والمكان بالضرورة فان كما يلزم تخلف كل حادث زماني بما هو حادث زماني عن علته التامة الزمانية تخلفا زمانيا حكميا فكذلك يلزم تخلف مجموع الحوادث الزمانية بما هي حوادث دهرية عن علته التامة الغير الزمانية تخلفا دهريا غير حكمي ولا مخلص منه في ذلك التخلفين لاحد من العقلاء ان هذا تقرير مسلكي الاشكال ملخصا والحكماء تفصوا عن الاول بانه انما يلزم التخلف الزماني عن العلة التامة الزمانية هو الغير المستحيل لو لم يكن علل حدوث الحوادث هيئة التصرم والتجدد والحدوث والزوال وهو الحركة فلا حدوث في الزمان لولا الحركة ولا تسلسل هناك الا على سبيل اللانهاية اللاتفقية دون اللانهاية العددية وعن الثاني بان الحوادث غير تامة القوة على قبول الوجود الا بعد فحصول الكائن بعد اللاكون في متن الدهر مقصر ذات الكائن وتنبيه ليس لفناء الفاعل وجود الحادث واما كونه بعد العدم الدهري فمن تلقاء جوهر ذاته لقصور طباعه عن احتمال الازلية فاذن تخلف الدهر هناك من طباع جوهر ذات المعلول لا من تلقاء تسويف العلة والافاضة كما تخلف المعلول عن مرتبة ذات العلة بحسب جوهر المعلول وقاصرية عن قبول الوجود في تلك المرتبة وتفصيل القول في المقامين خبرة الشفاء وكتب الشيخ مرتفعة ومخرج التحقيق ضمانه

احدهما ان كلامه تعالى صفة فقد عرفت ان للكلام معنيين بمعنى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان الكلام بمعنى ذات الواجب تع عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى فاضطروا الى القدح في احد القياسين اه لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفته فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشاء من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد توهم جريان حكم المعنى الاخر فيه فالحنابلة قبل العلم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تع اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل الا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القايم بذاته تع وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تع مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه المحدث الى ان انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الش ان قول الحنابلة باطل بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل من ان مرادهم بقدم الكلام قدم علم الباري تع ولهذا قالوا بقدم الجلد

٩ يعني ان يكون بعض الشراهون فالمراد بالشر الاهون مخالفة الدليل اعني قولهم الحوادث قايم بذاته تعه فان
هذا القول مخالف للدليل على امتناع قيام الحوادث بذاته تعه وبالشر الغير الاهون مخالفة الضرورة اعني
قولهم المنتظم قديم فان هذا القول بديهي البطلان فانه تم مخالف للبديهة فتركوا هذا لكونه اشنع فقالوا المنتظم
حادث وارتكبوا الاول وقالوا ان هذا الحادث قايم بذاته تعه ٥

والغلاف فان العلم قديم ابه والاولى الاعراض لنا وبيان انه يجاري في اكثر المذاهب
الباطلة والتعرض لها انما نشاء من التعصب المبرى عنه اهل الحق
حتى قال بعضهم ه كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم
الذي كتب فيه القران صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو البا
لاحد الثناويات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له
ادنى مسكة والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعه حروف
واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد
فان صاحب المقاصد قال فيه لما رات الكرامية ان بعض الشر اهون من
بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم
الحادث قايم بذاته تعه وان المنتظم قول الله تعه لا كلامه فان كلامه
هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل ما له ابتداء
ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو
محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام
بمعنى التكلم القديم ومعنى كونه تعه متكلما انه خالق الكلام اه
اي خالق الكلام على قصد الالقاء من عنده تعه واعلام الغير فاندفع
ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد
عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعه ولا خفاء عليك ان
التكلم على هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا
فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر
لان يكون من الكلام الموجودة في الخارج ... تاليف

تاليف الكلمات والقدرة على ذلك التاليف وخلقه فهو نفس ذات
الواجب تعه عند المحققين فانه تعه قادر بذاته على تاليف الكلمات وقوله
لكنهم قد حولوا في صغرى القياس الاول هذا اذا لوحظ الكلام المذكور
فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس
الاول هذا ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد
الكلام بالفعل ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات
الحقيقية والاشاعرة قالوا كلامه تعه ليس من جنس الاصوات
اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به
التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعه ليس من جنس الاصوات ان تكلمه
تعه ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا
ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء
في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم ان
اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات
وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم ما هو معنى قايم
بذاته تعه الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قايمة بذاته تعه
كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم الا في الشهود
العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ
الدالة عليه فلا يصح قولهم ان كلامه تعه واحد عندنا واما انقسامه الى

هذا ايضا منقول قول الاشعري والغرض منه دفع المنافاة
التي تراءى بين الحكم بالوحدة وبين القول بان الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء من اقسام الكلام ٥

الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء فانما هو لم يجب التعلق فان
هذا الحكم انما يصح فى الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان
يراد به العلم الاجمالى الى الذات الحق والعلم الانتزاعى الاجمالى الذى
منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى
التكلم معنى واحد قايم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظى المركب
من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالى الذى هو عين زايد
على ذاته تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه
بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالى الواحد الزايد على ذاته تعالى يصح
الرجوع المذكور وصح الانتزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك
الزيادة لا يصح الا فى العلم الانتزاعى الزايد فى التعقل وقدحوا
فى صغرى القياس الثانى وليعلم انهم لو يقدحوا فى صغرى هذا
القياس اذا اخذوا الكلام الذى هو موضوعها بمعنى الكلام
اللفظى والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور فى الدليلين بمعنى الكلام
النفسى قدحوا فى صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا
فى القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا لان الكتابة تصوير
اللفظ اه قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصويرا اللفظ بحروف
هجائه ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا
تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه
المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه اقول الاخفاء

فى

فى انه لما كان الكتابة تصويرا اللفظ مكتوبا اى مصورا لا محمعا وكون
الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن
المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة و
ارادوا من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة وبمقتضى
هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فالحقيقة الكتابة
تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى ان حال
نظير الكتابة كالنقش اذ النسبة الى الفرس م وجوابهما انه لا نزاع
قيل فى هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا الادلة ظلة
على القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا
بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد صلعم ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا فى ادلتهم
ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو
المتعارف عند الجمهور وذكروا فى معرض الجواب ان للقرآن معنى اخر
لا يجرى فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدى نفعا لظهور ان
الاشكال فى القرآن بهذا المعنى لا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن
معنى اخر لا يجرى فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظى مسميات الاسامى والعبارات وهى ليست صورا
ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهنى
فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان

جواهر قايمة بذواتها وبعضها اعراض قايمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها
بذاته تعـ ولا لقيامها بغيره وجه وجيه اقول هذا الجواب ليس جوابا
عن جريان القياسين المتعارضين في كلامه تعـ بل جواب عن قولهم
ان معنى القران وكلام الله تعـ منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين
المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القران والكلام
يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون
مقتضى الدليلين لا يخفى عليك حال قوله ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا
القياس الثاني كما قال الشـ فيلزم منه انهم قدحوا في صغرى القياس
الاول واما قوله وكما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي آه فهو
مندفع بان بعض المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني لكن اثبتوا
الثبوت بدل الوجود الذهني في مسميات الاسامي والعبارات منه
عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت
قايمة بذاته تعـ على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعـ فقوله
فهو من الاعيان الموجودة كالسماء والارض ممنوع نعم يرد عليه ان
مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر
واحد في الازل ومتعلق في ما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح
مذهبهم كما مر وسياتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي
هو عين ذاته تعـ او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله

الالتزام

الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات خارج انه تعـ بذاته قادر على تاليف الكلمات
والقائها وح يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين
الذات ويصير النزاع لفظيا فكل احد منا يسمع كلام الله تعـ
ويدل عليه قوله تعـ وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله تعـ فنحن وان سمعنا كلام الله تعـ لكن لم نسمعه
من الله تعـ بخلاف ما سمعه موسى عـ فانه سمع من الله اي يكون
ملقي الكلام الذي سمعه موسى عـ هو الله هذا وجه اختصاص موسى عـ
بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة
ان لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر في كل من الوجهين الاخيرين
كما لا يخفى وهو انه تعـ سمع الكلام الازلي آه لا حاجة الى التقييد
بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت
في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين اي لهم علم ازلي
عين ذات الواجب تعـ فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي
كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه و الحاصل
ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس الا
الاحد من التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي بل في
جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره وهذا الجواب في الحاصل ان
الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له
معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود

المثالي البرزخي على نحو ما نسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما
المعنى الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو
الكلام بالحقيقة عند الغزالي نظير هذا ما قيل من ان حقيقة الحمد
هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل
فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص
اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده
كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه
بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما والقاؤه
التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل
مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام
الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي
بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف
وايضا سمع موسى عليه السلام الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون
سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت
وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه اي اطلاق الكلام
بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى الدال بلا صوت وحرف بالاشتراك
المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء
كان الانباء والاشعار بلا واسطة كما في الالفاظ او بواسطة
كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او

او المشعرة عن الطلب او النهي او التمني كالانشائيات وعلى هذا يحقق الكلام
الاطلاق بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت و
حرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشعرة عن
الطلب ونحوه بلا واسطة تحكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي
غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام
لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس
ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسما
من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ
بالمجاز المشهور كما هو راي بعض وسيجي تحقيقه ان شاء الله الحكيم واما
الجواب عن الثاني فهو ان ليس المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري
على الملقى اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق به التكلم الذي هو
الالقاء واما الجواب عن الثالث فهو ان يمكن انه سمع موسى عليه السلام كلام السماء
فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا بالمحل المادي كالمثال واما
اذا لم يكن الملقى اليه متعلقا باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى
الثاني وهذا هو مقام نبينا العارف واما الجواب عن الرابع فهو ان
الدليل على ما ذكر انه لو سمع ما سمعه موسى كل من له اذن سامعة
على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يخص الكلام المسموع بالاذن
ايضا بايجاده له ابتداء في الهواء قلت على تقدير هذا التخصيص اختص السماع

قلت

لا يخفى عليك ان ذلك مجرد ادعاء لا دليل له لجواز ان يوجد الكلام في الهواء في جميع الجهات ولذا سمع من جميعها

بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى ع سمع من جميع الجهات والحاصل
ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود الاصلي منه
القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام
الذي هو الصوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما
هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان
الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا وبلسان النبي ص القاء الالفاظ بتبعية
القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو عقلي في تعلقات تكلم
الباري تعالى على عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام
الالهي فهو الذي سمي الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي كالقاء المعاني
في القلب بدون الالفاظ الدالة عليها كما ترى في الاخرة ذاته تعالى انه سيجيء
تحقيق ان غير المستقر لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة على
الرؤية وهذا على مذهب من يجوزه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على
ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري و
لهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات لكن سماع غير الصوت اه فقد عرفت
ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه
فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل ههنا فما معنى ما يأتي في هذا
المقام من هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة هنا ان يطلع
المخاطب على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ من جهة مخصوصة فان العادة جارية

بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها في جهة
مخصوصة وثانيها انه سمع بصوت اه لا خفاء في انه اذا كان سماع
الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان
الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي
لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند التأمل يرجع هذا
الجواب الاول فانه لما في الباب ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود
الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع ما يكون بلا صوت وحرف
موجودين في الاعيان ولهذا سمع من جميع الجهات وحاصل الجواب
الثاني ان المسموع مما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح
ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع
ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو المسموع
في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي
المثالي فحصل الجوابين واحد لا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل
الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا
اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني
وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني الملقاة
بدون الالفاظ المعينة بدون وجودها المثالي وحاصل جواب الثاني
ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث
ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون

كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور وثالثها
انه سمع اه هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا
الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة والطور
وليس كذلك فان الوحي على الانبياء ع لم يسمعه غيرهم من الحاضرين
فالحق في الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار
الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره
في لسان الانبياء صلوات الله عليهم واتحاده تعم اياه وفيه وان جاز مغايرته
باعتبار مجرد الاحتمال العقلي وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك
هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت
وعلى التقادير استعمال الكلام انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام
الثلثة واقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من
المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا يكون
بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت في العالم المثالي
المتقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت
انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو
الوجود الذي يسميه الاشراقيون في عالم الملك مثالا بالنسبة اليه
فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات لكل اعتبار
منها يحكم عليه بان له نحوا من الوجود واركان المجاز احدها اعتبار انه
قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود

و

وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له
في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له
حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة
من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه
وثالثها اعتبار اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم
دفعي حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق على
الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا
وكان ساير الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج وجميع ما يندرج في هذا العلم
الاجمالي الازلي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة بالمعلومية
بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلو[مية]
وهو كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من ساير الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج
في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الحقيقة للالفاظ
الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان الكلام اللفظي في ذاتها
بحيث لو استعمل فيها الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ لما اختاره محقق
الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن
الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم
الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين ذات الواجب الوجود تعالى

بالعكس ... كان استعمال الكلام فيما وجد في الذهن مجازا
حقيقة وفيما وجد ...
لعدم كونه من افراد الكلام لاختلاف حقيقته

فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك
بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته
لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما وليعلم ان
الكلام النفسي المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان
من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة
ونحوه وهو ايضا لا يصح ان يحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم
على العلم به اي العلم الاجمالي المتقدم الذي هو غير زايد على ذات الواجب تعالى
بانه قديم   فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير
زايد على ذات الواجب وظني انه من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به
معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زايد على الذات
فان ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة
عن ذاته من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح
ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
الحقيقية بالاعتبار   واحترز عن هذا الوهم اه قد عرفت ان الكلام
الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب
بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به
اي العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فح يكون معنى الكلام
الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازل وصف بحال متعلقه

فاعلم

فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه
الى اعتبار معنى الثاني فيه ارتكاب تمحل في الوصف بالازلية لكن قوله على ان
اطلاق اسم المدلول اه لا يلايم الا المعنى الثاني   والجواب ان كلامه
في الازل لا ينصف اه وذلك لان معنى كلامه تعالى الازلي انما هو التكلم الحقيقي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا
غير زايد على ذاته تعالى   وتحقيق هذا مع القول بان الازلي اه قد عرفت ان
الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي
بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التغير الذي ذكره   وكذا القول
بان المتصف بالمضي اه لا خفاء في ان المتصف بالمضي ومقابليه هو المعنى
الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف
اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول
الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على
ذاته تعالى فوصف المدلول للالفاظ انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا تغفل
وسيأتي زيادة بيان لذلك   دون المعنى القديم لا اشتباه في انه لا معنى
للعلم القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وبها فوجب حمل كلامهم على
احد من التاويلين المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو
المدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زايد
على ذاته تعالى فح يندفع التغير المذكور عن كلامهم بلا تمحل   واجاب عنه
عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس امرا ولا نهيا هذا صريح في

ان المراد بالكلام الازلى ليس لا معنى التكلم الحقيقى الذى غير زايد على ذاته عند
المحققين او العلم الاجمالى بالكلام الذى هو ما به التكلم فان هذا الكلام
لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلنا هو اراد نه امر واحد
ار هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلى احد من المعنيين المذكورين
فحاصل كلام الاشعرى ان الواجب لذاته متكلم فى الازل ولا يحتاج فى تكلمه
الى امر زايد على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطب
تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف فى احضار ما به التكلم و
فذاته تعالى كاف فى التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم لا يخلو عن الوجود
باعتبار اندراجه فى المعلومات بالعلم الازلى هو غير زايد على الذات فان
الانسان متكلم وما به التكلم هو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة
المثالية لمعانى الالفاظ وفى التكلم يحتاج الى اللسان وفيما به التكلم يحتاج
الى الخيال وما فى حكمه واما ذات الواجب فلا يحتاج فى التكلم الى الغير
فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زايد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زايد
على الذات فى العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصور
الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو منشاء لانكشاف الالفاظ و
معانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالى
ووحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم
الاجمالى بهما ولذا قيل الكلام النفسى القايم بالمتكلم هو شامل للفظ و
المعنى فيكون كلام الله تعالى هو الكلام النفسى باعتبار انه مثبت فى

الربوبية فى محل الغيب نحوا من الثبوت العلمى على نحو من العلم الاجمالى
وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به فى عالم الممكنات والشهادات
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستانى فى تصحيح كلام الاشعرى و
بالجملة ليس للمعتزلة نزاع فى تحقق المعانى المذكورة بل نزاعهم
ليس الا فى اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالى
بما به التكلم بالحقيقة وهو محقق فى ذلك وغاية توجيه
كلام الاشعرى ان يقال لذات الواجب تعالى تكلم ازلى غير زايد
على ذاته وللتكلم الازلى ما به يتعلق ذلك التكلم فى الازل وهو
الكلام الازلى وكفى فى تحقق التكلم الازلى علمه تعالى الازلى بما يتكلم به
وفى العلم الازلى بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلى و
لا يفتقر بالكلام النفسى الا ما يتعلق به التكلم وفى هذا التوجيه
تمحل فان التكلم الازلى لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلى و
نهاية تاويل كلامه ان يقال تحقق فى الانسان التكلم وما به التكلم
وهو الالفاظ الموجودة فى الاعيان وعلم بتلك الالفاظ وهو
الكلام النفسى فالكلام النفسى عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه
ولهذا اطلق الكلام الازلى على العلم بالكلام اللفظى الذى هو متعلق
التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير
صحته انما يصح فى العلم الذى هو عين المعلوم لا العلم الاجمالى حتى يصح اطلاق
المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل باحد المعنيين

المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا وهذا الكلام مشهور
بين الجمهور اه والتحقيق ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر
بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ذاته تعالى بذاته يقتضي التكليف و
ان ذاته تعالى منشأ للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل
بمعنى ان منشاء الامر متحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي
وهو منشاء الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير
مامورا في الازل السادس ان الكلام اه جميع هذه الادلة انما
ينتهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه
مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو
التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته تعالى او العلم الا
بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد
غير زايد على ذاته تعالى عند المحققين فيصح اتصاف الباري تعالى
بالتكلم بمعنى او الاولى ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة على
المعاني وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل
مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم
فهو كون ذاته بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم
هذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى وهذا صفة غير
العلم والقدرة والاشاعرة قالوا المتكلم من قام اه اقول
لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به

التكلم

مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس ...

التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فانه ما به ا
باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه
الى المخاطب للاعلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لا خفاء في ان
ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان
المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم اوجد الكلام على قصد الافادة
والاعلام للقطع بان موجد الحركة اه لا يخفى ما فيه لان المتحرك
ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة
في جسم اخر متحركا ولا يخفى حال نظايرها بل وان علمنا ان موجده اه
لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو الالقاء على
قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة
الملقي هو المتكلم فانه بقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجده
الكلام هو الله تعالى فالكلام القايم بذات الباري تعالى اه فقد عرفت
ان الكلام القايم بذاته هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو
الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم
المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث فالمعنى
الذي يجده في نفسه ويدور في خلده اه لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى
ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ فعلى هذا
يقع انكار المصنف قدس الله درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي
القديم على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المصنف

النفسانى اى الكلام النفسى القديم وهو معنى الالفاظ غير معقول فان قيل
مراد من قال ان الكلام النفسى القديم ان العلم الاجمالى بالكلام قديم قلت
هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز فى مقابلة الخصم الحق بشتم منشاه التعصب
والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان فى قول المتقدمين والنفسانى غير معقول
حيث لم يقل فى كلام النفس او النفسى ايماء لطيفا بان اثبات هذا
الكلام بارتكاب التمحل الناشى عن نفسانية وتعصب وقد شرحناه
فى مبحث المسموعات اقول قد ذكر فى تبيل البحث المذكور بان معنى النفسى
الذى يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم فى صورة الاخبار
عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعنى حصوله فى الذهن مطلقا
ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك
المطلق وقد استوفينا الكلام فى الحاشية المتعلقة بالبحث المذكور
فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب
اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه
بان مراده بالكلام الذى هو المعنى النفسى على الكلام بمعنى التكلم
اى كون الذات بحيث يقتضى الفاء الكلام الى المخاطبين ويصح حمل
كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف فلعل باعث فهم
الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى وهو القديم عنده هذا
انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامى الذى هو التكلم
القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقى فلا خفاء فى ان لا فرق بينه

وبين اللفظ فى كونهما حادثين وفى التاويل الى العلم فان اللفظ مثل قد
وعون والمدلول المطابقى سيان فى الحدوث واما العبارات
فانما يسمى كلاما بمجاز الدلالة لانها اقول المتبادر والمشهور فى استعمال
الكلام انما هو الالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة
فيها ولذا قال العلامة فى شرح رسالة العلم الاصل فى الكلام انما هو
المولف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته
عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا
بعد العلم بالمعانى وبعد ترتيبها اجزاء المولف فى الذهن حتى
يمكن ان يولف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون
اسم الكلام على ذلك التقدير فى الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك
العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك ولكن
لما توهم العوام الوحى فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه
زائد على العلم قديم غير مولف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد
محدث او قديم مولف غير مسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال
انه مولف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون فى
معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل فى الكلام الى ان معنى
من المعانى المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلام والكلمات
فانه بالمجازى كمعانى الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ
كما ورد فى حق عيسى عليه السلام وكلمته القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد

٨٢

الكلم الطيب وقال امير المؤمنين ع انا كلام الله الناطق وكما قيل ان بسائط
الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة
بالقياس كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم
الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما تكون لاجل
كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او مشعرا للطلب ونحوه كما في
الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات
في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلامية الالفاظ الموضوعة ومعانيها
كلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة
معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر
ما يقتضي الطلب وهما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب
ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا
بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف بالعبارات
وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ الموضوعة
الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام
بانه صفة لذات الحق قديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي كما اختاره
الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم
مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطايفة
المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه زايد على العلم قديم غير مؤلف
ولا مسموع اما من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزايد على العلم

(في الهامش: والامر والنهي واشباههما — اختلفت العبارات)

٨٤

فلا يتم الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على
العلم انه ضميمة قصد الالقاء الى المخاطبين وقوله منهم من قال انه مؤلف
مسموع اشارة الى ما اختاره المص من مذهب المعتزلة وقوله والذين
يقولون انه اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم
اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام
النفسي عندهم امرا شاملا له اعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة
القايمة بذاته تع والاصوات القايمة بما هي الحقيقة حتى يصح ان يقال
تلك الاصوات قايمة به تع من غير ترتيب وقيام بتبا لعضو والالة ثم
قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي
ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة
عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول
ان صفة التكلم القايمة بذاته تع صفة هي مصدر تاليف الكلمات
وان كلامه تع هي الكلمات التي هي مؤلفة له تع بذاته في علمه القديم
بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه
عن العلم ان كلامه تع خبره تع معلوم له وليس كلامه كما ان كلامنا خبرنا
معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء
من ان كلامه تع علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم
ومثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف او
او ما يشتمل الحروف والاصوات والمعاني معا وما هو المشهور من

الاشعري من ان كلامه تعالى هو المعنى المقابل للفظ بل هو حسن وتنقيح لمذهب الاشعري
ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه
ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة
والاخبار والانشاءات انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف
لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض
المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى و
ما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء
بل اراد به الاندراج في علمه القديم ليتناول المذهبين في العلم وانت اذا تاملت
في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب
المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من
قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه
الى المخاطب المعتد كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة النيشابوري
في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم ولا على ان كل
حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل العلم بذلك في الشاهد فقط فالكلام
القديم كالقديم نطق وسمع وابصر ولا آلة ولا جارحة كما انه ادرك و
علم من غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي
فلا يلومن الا نفسه فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل
وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك
بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان يكون

الحروف قائمة بالجسم وايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصح ان لو حمل
الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم
باعتبار اندراجه في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب
المواقف والمعترض المذكور والعلامة النيشابوري ومن قال ان
تكلمه تعالى بالقران عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى
العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي هي عليه في الوجود
بمنزلة نقش الاشياء وكتبه على اللوح والوجود واحد وتبعيتها
يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام
بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المص في شرح رسالة العلم في بيان
المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا
والقائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته ووقوعه والقائلون بحدوثه
يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اريد بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة
اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب فلم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا
المعنى في الازل وان اريد به كون الشيء ذا كلام يتعلق به معه قدرة
القائه القائمة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في
الازل كما قال المص فلو تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى في
الازل وان كان حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اريد به قدرة القاء
الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصا

تعه به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا
والحق ان التكلم الكالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام
فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم الازلي الذي هو ضروري
في اتصافه تعه بالتكلم في الازل هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة
في اطلاق لفظ الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة
فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى
على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة
كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة في تصحيح
مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالي الذي حقيقته بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمتهم لا يبكر ذلك
التأويل بكلامه لتبيل الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل عدم
الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كالية ومن عبارات و
في الشريعة مثل قوله تعه بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعه
انا انزلناه قرآنا عربيا فان هاتين الآيتين تدلان على ان القرآن الذي
هو كلام الله تعه انزل من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي
القديم هو القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج
وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيما
انما هو بالعبارة فلا شيء من هذين الباعثين بوجه عند المتهم
والمتهم كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع الكلام في المبحث المتعلق بالكلام

في علم الكلام اقتصرنا بما مر في تنقيح هذا المرام فان علم بعد الملك
العلام قائما بذات الله تعه وهو مكتوب اه قد عرفت ان المراد
من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعه المقدم على الايجاد فان
قيل يمكن ان يقال المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته تعه
كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعه
بدون تأثر ذاته تعه منه واستكماله تعه به قلت هذا انما يصح
عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري
ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكاملة
واما في غيرها فهو قابل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية
التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك
القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي
امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة ان
هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي
بالكلام فعلى هذا يجب حمل كلام صاحب المواقف على الاندراج
في العلم الاجمالي والجواب بعد ما ذكرنا اقول جواب صاحب
المواقف او لمن الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلام من
معنى الكلام الذي التزمهما المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي
وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعه القديم فلا وجه

للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره قوله
ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف أه مراد صاحب المواقف انه
علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة
لا بالمجاز فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره
مع التاويل الذي ذكره الشيخ ولعله اشار بذلك المحشي بقوله الا
انه بعد التامل يعرف حقيتها يعني انه اشار بذلك بعد القول الى
انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان نختار هنا التحقيق
لما مر الاشارة اليه بل هو دال على ما هو صفة حقيقة هو عين
ما فيه فذلك امر خارج عن طور العقل اه اقول ذلك انما يكون
خارجا باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العقلي او
العلمي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه ويتعدد الاعتبار قبل ان
كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي
الذي هو عبارة عن ابداعه على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي
الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي
يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعالى و
بين الجد القدسي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى القلم
الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم و
يوجد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم
ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس

المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء
الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة
على المعاني المقصودة في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لا يوجد بمعنى
ما به التكلم وهو ان الكذب في كلامه تعالى أه وذلك لان الكلام
المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم
ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم
ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني وهو سبحانه وتعالى
لا يفعل القبيح أه وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع
ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان
الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له جهة حسن ما ومعنى
قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى في
مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى أه اقول القاء الكلام
اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء
المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه
بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها
ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي
الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات
الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في
الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة

في الاجسام وهذا خلاصة مقصد السيد المحقق   ولما كان الكلام النفسي
عندهم مدلول الكلام اللفظي فقد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي
المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا بل يكون
الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله
ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال
النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب
الملقى نقص في الادراك لكن لقائل ان يقول فمجرد القاء الكلام الكاذب
وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه واعلم ذلك   لكنا
نعلم بالضرورة ان من علم شيئا اه لا اخفاء عليك اما فيه من المنع الظاهر
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرناه في الوجه الاول اه لا اخفاء عليك ان
هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الشارح ولا يندفع عنهما الا
بما ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه ان نفي كذب الكلام اللفظي
انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب
الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما لما ذكر في الدليل   قلت
جوز الحدوث صفة اللفظي او اقول تجويز حدوث كذب الكلام
اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعمه الشارح
مستلزم لتجويز حدوث كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر في الدليل
فالحق دفع هذا الجواب بما مر   فالاولى ان يقوم به معنى هو البقاء
اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى
باعتبار ذاته تعالى فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون الذات

بحيث ينتزع عنه وزيادته على الذات ليست الا في التعقل لا في الخارج واما
زيادته على الوجود فباعتبار الاشتمال على معنى زائد على الوجود بناء على ان
معناه الموجود به على نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله وبنفي الزائد نفي
الزيادة على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب
باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به
نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء
على ما مر ولا يخفى عليك ان معنى الاخير لا يلائم جعل قوله نفي الزيادة
معطوفا على قوله سرمديته   وليس البقاء عبارة عن الوجود بل زائد
عليه اه لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
استمراره   ونفس الحدوث اقول لقائل ان يقول ان الحدوث صفة
للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم   وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة اه لا اخفاء عليك انه ان اراد بذلك
الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي في كل من ظرفي الذهن والخارج
اتجه عليه ان الدلائل المذكورة لا تدل عليه بل انما تدل على عدم زيادته في
الخارج وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكر المص من وجوب الوجود بل
على نفي الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في
الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد
شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص لا يدل الا على عدم
زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكره لا يدل له

انما هو عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعل الاحظ ان الدلايل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم زيادة السرمدية اجراؤها في عدم زيادة البقاء موافقا للمفهوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان لاثبات البقاء وعدم زيادته احدها ان المعقول منه استمرار الوجود اه هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المط لا يقال ان الوجود عين الذات في الواجب الوجود فلو لم يكن السرمدية والبقاء زايدا لم يكونا زايدين على الذات لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات فعلى الدليل الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زايدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على الذات في العقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل تم والشريك بمعنى وجوب وجود الذي هو تاكد الوجود وحقيقة وجود الصرف التي قد مر الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية حدسية يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقته محض الوجود من حيث هو موجود بل حقيقته محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة وعلى الاول يلزم تعدد الكثير بلا واحد وهو بط

فنقول الثاني ضرورة ان افتقار احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له ام وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود الى اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المط وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتعين او يكون شرطا لتحقق فيه وعلى التقديرين لا يحصل بدون ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل في تحققه فيعود ذلك الغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا التقسيم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود فحقيقته يقتضي الوحدة ونفي الشريك ويجب ان يكون بصرافته ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضة المعنى الواحد التعدد لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضة معنى الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها مدخل في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم

كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين
اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود الحقيقى
الذى باعتباره يتحقق الموجودات وهو الذى يعبر عنه بوجوب الوجود
وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس عندى فان
الوجود الحقيقى الذى باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس
عالمى العقول والنفوس بل نور السموات والارض وفى غاية الظهور وبه
ظهور كل شى وادراك كل ذى ادراك وكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظاهرة
عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق و
بذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذى ابدائها صار افتخار الشياطين
ولنرجع الى البراهين المشهورة فى الكتب فمنها الدليلان المذكوران
فى الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذى به الاثنان
ان كان نفس المهية الواجبية او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان
كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى
تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين يقتضى الاحتياج فى
الوجود اذ الشى ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالمهية الواجبية
حقيقة محض الوجود فان الوجود هو تاكد الوجود وذلك لانه قد سبق
ان الوجود الحقيقى ليس زائدا على حقيقة الواجب لا فى العقل ولا فى الخارج
وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود الانتزاعى واحد والغرض منها
التنبيه على ان الوجود الحقيقى واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان

الوجود

الوجود الحقيقى الذى هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام
الاربعة المذكورة التى رابعها تم بالبديهة والاقسام الباقية مستلزمة
للمط فاندفع ما اورده الشارح تابعا لافتخار الشياطين بقوله هذا من قبيل
اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان قوله المهية الواجبية ان اريد بها
فى اول شقى الترديد مفهومها وفى الاخر ما صدق هو عليه ليستقيم
الكلام فان قوله ان كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد
بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد
واجبان تعين كل واحد منهما نفسه انتهى بلا محذور وكذا قوله وان كان
معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل
عن مفهوم الواجب بلا محذور انتهى وجه الاندفاع لانه قد مر
ان الوجود الحقيقى الذى قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما
هو الوجود الحقيقى الذى تصوره بالوجه الممكن بديهى وقد مر ان
الحكم بكونه بديهيا حدسيا بعد ملاحظة الموجودات و
ما توجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعى فعلى هذا
نقول مراد المستدل بالدليل من قوله المهية الواجبة الوجود الحقيقى
الذى قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب
وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة التى رابعها باطل بالبديهة والثلثة الباقية
مستلزمة للمط واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من قوله لا يتم الانفصال

بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول ح يكون شقا خامسا نختاره في
الجواب ولا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو
عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال الصو بين الذات
ومفهوم الواجب المراد وهو الوجوب الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته
موجود وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ما ضرورة وح اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مح لان كل ما هو موجود متعين او جواز التعين
بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المع بالوجوب والوجود وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول
لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان الوجوب والتعين
لامر منفصل لم يكن واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب و
التعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل
انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الواجب الذي هو الوجود
الحقيقي المتأكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي به يتشخص

الوجود

الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد و التعين
فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب
ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة وبعضها مستلزم للمط
وبعضها مح فاندفع عنه ما اورده الش بقوله اقول قوله لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المع بالوجود والوجوب قيل ان تقدم
العلة على المع بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المع موجودا
خارجيا والمع هيهنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية
وسلم فالموقوف يغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر
وجوب الوجود انتهى اقول في ذلك الايراد فاسد لانه قد عرفت ان المراد بوجوب
الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة
في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع
الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات
اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود على
نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايض يندفع عن الدليل
ما ذكره الش بقوله وايض قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
الا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه
وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم

حاصل الاستدلال لا يكون مبنيا على وجوب تحقق التلازم بين الوجوب والتعين حتى يحتاج المستدل الى اثبات التلازم
بين الوجوب والتعين الى ان يقول انه لا يجوز وجود التعين بدون الوجوب ولا وجود الوجوب بدون التعين حتى يتوجه على
ما اورده الشارح بل يكون مبنيا على وجوب اللزوم لانه لو لم يكن بين الوجوب والتعين لزوم فيصح وجود احدهما بدون الآخر
فيصح وجود التعين بدون الوجوب وهو يستلزم الامكان ما فرض انه واجب فيلزم ان يكون بينهما لزوم وفي نفي اللزوم يكفي
جواز وجود التعين بدون الوجوب ولا يحتاج الى التعرض جواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يرد ما اورده الشارح

خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله التعين المع لازم غير منفك فلنا لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك لا اندفاع
لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين
ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك
كل منهما عن الآخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل
ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في
اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور
انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين المعين
بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات محالية
ذلك الجواز بان يقال ان تحقق الوجوب بدون التعين المعين فلا بد
من علة المقارنة ثم انه اما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين فيلزم
المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا فيلزم امكان
الواجب فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في تمام
ذلك الدليل ولا خفاء في تقرير نظير الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول
على هذا الدليل ودفعه سابقا من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود
المنزه عن المهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي حدسي فلا نرد الشبهة
عليه في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان
وجوب الوجود لو كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يتعين وجوب
الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره و

اما

اما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر منفصل غير وجوب
الوجوب فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد
واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو الواجب الوجود
فهو هذا الواحد بعينه ولا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امرا
لذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته
اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه
فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان بسبب وموجب غير الذات
ومن حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا المعين بسبب
فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فردا الواجب الوجود بالذات
ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك
مهية ما ويكون تلك المهية واجب الوجود فيكون لتلك المهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك
المهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود ثم لا يخ اما
اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومح
ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو اكد
الحقيقة وتحققها كانت له حقيقة وهي غير تلك المهية فان كان
ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يوجد بدونها

اى لما كان يكفى عدم العروض ... الحاصل لدى واجب الوجود متحقق القوام بنفسه ولا يحتاج فى قوامه الى تلك المهية المركبة ويكون
تلك المهية المركبة ... العارضة والاخوم بالقياس الى واجب الوجود بالذات فان كانت تلك المهية تحت تلك
عدم عروضها ولحوقها بالنسبة الى واجب الوجود بالذات فقد فرض فلم يكن واجب الوجود بذاته يكون متحققا ... من حيث
هو واجب الوجود بذات بنفسه مع تلك المهية عارضة ولاحقة بواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه وان لم يكن عدم
عروضها ولحوقها فلا يفرض ايضا لان كل معلول بالقياس الى علته التامة لا يمكن عدم لحوقه لها وانحال الى العلة لا يمكن جوازها
فتتعلق معلولها ... قوام المعلول معلق ... اى المهية المركبة التى فرضت انها مهية بواجب الوجود بالذات
ظهر انها ليست مهية لواجب الوجود بالذات بل الواجب بالذات

فيكون الواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له
سببا به يجب وجوب الوجود هف فان الوجوب المطلق الذى للذات لا يكون
معلولا فبقى ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب
الوجود بنفسه من دون كون تلك المهية عارضة لواجب الوجود المتحقق
القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل فى ذاته
هو واجب الوجود وان لم يكن له المهية فاذن ليست تلك المهية مهية
للشى المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل مهية لشى اخر لاحق له
وقد فرضت مهية لذلك الشى هف فلا مهية لواجب الوجود غير انه
واجب الوجود وهذه هى الانية معناه ان الانية والوجود لو صارتا للمهية
فلا يخ اما ان يلزمه لذاتها او لشى اخر و محال ان يكون لذات المهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا
مح فنقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت
ان الانية والوجود لا تقوم من المهية التى هى خارجة عن الانية مقام
الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا محالة اما ان يلزم المهية لانها
تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شى ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية
وتلزمها بنفسها فيكون الانية قد تبعت فى وجودها وجودا فكان
متبوعه موجود موجود بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها
قبل وجودها هف فبقى ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذى مهية

معلول

معلول وساير الاشياء غير الواجب لها مهيات وتلك المهيات هى التى بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات
المهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و
ساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التى لها مهيات فانها ممكنة
ثم البراهين التى ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما محصله ان الواجب
واجب الوجود ويكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما مقصورا عليه الذات
ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها هى هذا
المعين استحال ان يكون تلك المعين فلا يمكن ان يوجد لغيره وان كان
تخص هذه الحقيقة لهذا المعين لا من ذاتها بل من غيرها فيكون وجوده الحاصل له
مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة الواجب
الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة لذاتها والشيئان انما يكون
اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت و
الزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان
بشى عارض للمعنى مقارن له فكل ما ليس له وجود الا وجود معنى لا يتعلق
بسبب خارج او حالة خارجية فهما اذا بحال الغير مثله فاذن لا يكون له مشارك فى
معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجرى مجراها
لا يتعلق بها حقيقة الشى المعنى الجنسى من حيث معناه بل انما كان
علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان
وان له معنى الحيوان او حقيقته بل فى ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى

العام هو نفس واجب الوجود كان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود
فقد دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو كالجنس والحال ان ما يقع به اختلاف
غير فصل في جميع هذا اظهر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه
فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح
ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان
كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان
مهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس اما الفصل والعرض
لا يفيد مهية النوع بل يفيد قوام وجودها ومن حيث مهية الجنس او النوع
الوجود فرض دخول الفصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس
والعرض لا يفيد مهية النوع فالموجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او
مهية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود
النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتعين من هذا ان الموجود الذي لا سبب له
والموجود الذي مهيته انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود
بالذات وقال في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة و
لنورد ما مر على وجه مختصر وهو انه ان كان الواجب الوجود يقتضي لذاته انه كانه

واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون
مثلا آ لم يصح ان يكون غير آ فلا يكون واجب الوجود
بذاته الا واذا كان بسبب ما صار كان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود بغيره

قال المحشي في تحريره ومنها ان ليس الموجب المطلق الى حاصل الدليل الموقوف بين الموجود بما هو موجود ولمبنى ما
حكى بلزوم تقدم الشيء على نفسه [illegible] الاول [illegible] فسلم من ذلك اشتماله
على ما [illegible] عليه [illegible] ليس وذلك الا الواجب لذاته كما لا يخفى [illegible]
[illegible] وذكره [illegible] بقوله لا نسلم ان الموجب المطلق ليس مبدأ ولزوم تقدم الشيء على نفسه [illegible] الموجود
المطلق ليس الا الموجب الى [illegible] وتحقيقه [illegible] فرد [illegible] انتهى

امكن فاحتاج فاوجب فوجب فتعلل فتقرر فاوجد فوجد [illegible]

[illegible]

[illegible]

۱۰۶

۱۰۵

وجود ظلی ذهنی میتواند که علت وجود خارجی نشود
کما لکم ... صورة دا ... در ذهن ... اورد
... را در قالب ... سکینه ...

۱۱۹۳